بحث محكم | 17 ماي 2018

من وجوه مقاومة التصوّف للتطرّف



محمّد بن الطيب

باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

من وجوه مقاومة التصوّف للتطرّف[1]

1- نشر هذا البحث ضمن كتاب "التصوف والعنف"، تنسيق صابر سويسي.

الملخّص:

من أعظم الآفات التي حاقت بالمجتمعات وحارت البريّة فيها آفة التطرّف، ومازال الناس يلتمسون الحلول للقضاء عليها أو الحدّ من مخاطرها على الأقل؛ فقد نجم عنها فساد في الأرض عريض تجلّى في انتشار نزعات العنف وشيوع ويلات الإرهاب المعولم الذي ينذر بوخيم العواقب على الإنسانيّة بأسرها. ولذلك تداعى أولو الرأي إلى التماس الوسائل الكفيلة بمكافحته، وأجمعوا على أنَّها لا يمكن أن تقتصر على الحلول الأمنيّة، بل لا بدَّ أن تكون واسعة النطاق متّسعة المدى، تشمل الجوانب الاقتصاديّة والاجتماعيّة والتعليميّة والدينيّة والثقافيّة على وجه العموم، وفي هذا السياق يندرج بحثنا في الدور الذي يمكن أن ينهض به التصوّف في مقاومة ظواهر الغلوّ والتطرّف، وهو ينطلق من فرضيّة كبرى يسعى البحث إلى البرهنة عليها، وهي أنَّ في التصوّف فكراً وسلوكاً بأبعاده الإنسانيَّة والأخلاقيَّة والروحيَّة ما يقي من أدواء الغلو والتطرّف والعنف والإرهاب. وسيكون معتمدنا نماذج من التراث الصوّفي النظري والعملي في مقاربة عمادها تحليل الخطاب الصوفي وتأويله.

*****

من الشائع النظر إلى التصوّف في أصله وجوهره باعتباره تجربة ذاتيّة، فهو انكفاء على الذّات واستبطان للنّفس وهروب من الواقع وفرار من النّاس، فإذا كان ذلك كذلك، فمن المفارقة أن يكون حديث عن دور للتصوّف في مقاومة التطرّف بلْهَ أدواراً. والحال أنَّ همّ المتصوّف مُنْجَمِعٌ في ذاته وهمّته متّجهة إلى خالقه، فكيف يُتَصوّر التفاته إلى المجتمع وانغماسه في همومه وعلاجه لأمراضه، ولا سيّما داء الإرهاب، هذا الداء العَيَاء الذي عمّ وطمّ واتّسع نطاقه حتى صار عالميّاً، لم يسلم من ويلاته الناس شرقاً وغرباً؟ وهل يمكن أن يكون للتصوّف اليوم أثر في مقاومة مدّ الغلوّ والتطرّف الذي اجتاح العالم عامّة والعالم الإسلامي خاصّة؟

سيكون هذا البحث الإجمالي المتواضع محاولة للاستدلال على وجاهة هذا الإمكان والإقناع بهذا الدور المنشود، وبياناً لأوجه من مقاومة التطرّف يمكن أن ينهض بها التصوّف. ولا ندّعي في هذا المقام الإحاطة والاستيعاب، وإنَّما حسبنا التمثيل والتقريب عبر مسار متدرّج من العامّ إلى الخاصّ إلى الأخصّ، وذلك ببيان قيمة التصوّف وعظيم منزلته، وأنَّه ليس كما يظنّ كثير من الناس عزوفاً عن الدنيا واعتزالاً للناس وعنوانَ جهل وتخلف ودروشة وخرافة. ثمَّ نستعرض على سبيل الإجمال أبرز الوجوه التي نراها من أخصّ خصائص التصوّف ومن أظهر وجوه قدرته على مقاومة نزعات الغلوّ والتطرّف. وهي إنسانيّة التصوّف وأخلاقيّته وصنعه النماذج السلوكيّة الحسنة في الفرد والجماعة وروحانيته.

1ـ في منزلة التصوُّف وقيمته:

التصوّف بحر خِضَمّ لا ساحل له، غزيرة تآليفه، عديدة مدارسه، متنوّعة روافده، متراكمة معارفه، متشعّبة موارده ومصادره، كثيرة أعلامه، مختلفة أطواره، ثريّة تجاربه وأنظاره، طريفة أفكاره، ولطيفة أسراره، بعيد غَوْرِه، متّسع مداه.

ويمكن أن نقسّمه -على اتساعه وغناه- منهجيّاً وإجرائيّاً إلى ضربين:

أحدهما التصوّف النظري؛ ونعني به التراث الصوفي الذي تمحّض لوصف التجربة الصوفيّة مقدّماتها ومكوّناتها ومراحلها وتطوّراتها ونتائجها وثمراتها، وهو تراث غزير، تعدّدت نصوصه وتعاودت، وتفاوتت وتراكمت على مدى القرون، يتعيّن الاعتناء بها تحقيقاً وفحصاً وتدقيقاً ونقداً، واهتماماً بوصلها بسياقاتها التاريخيّة وتنزيلها في ظروفها الثقافيّة والحضاريّة، ابتغاء الوقوف على تاريخيّتها، أي إدراك ما طرأ عليها عبر العصور من تحوّلات وما أصابها من تبدّلات، وتفسير عوامل التبدّل وشرح أسباب التحوّل، واستصفاء

معالم الإضافة في هذا الميدان والتقاط ملامح الطرافة في هذا المجال، وذلك باقتناص ما أبدعه المتأخّرون وتمييزه ممّا بقوا فيه عالة على الأقدمين، وصولاً إلى تحليل المؤتلف والمختلف في الفكر الصوفي من خلال التراكم المعرفي والتطوّر التاريخي.

والثاني: التصوّف العملي، ونعني به التراث الصوفي الذي انصرف إلى العناية برصد سلوك المتصوّفة ورواية أخبارهم وتسجيل مناقبهم وتدوين كراماتهم، وتندرج في هذا التراث نصوص التراجم والطبقات والمناقب الصوفيّة، وقد صارت اليوم حقلاً مهمّاً من حقول البحث انتبه إلى أهمّيتها المؤرّخون، لما وجدوه فيها من معطيات مهمّة تفيد في مجال التاريخ الاجتماعي وتاريخ الذهنيّات.

والظاهرة الصوفيّة على غاية من الأهميّة، لما نلاحظه من انتعاش التصوّف في هذه الأيام، وتعاظم الإقبال عليه وانتشاره في أقطار الأرض، وامتداد الاهتمام به إلى غير مريديه من المسلمين وغير المسلمين، رغم ما يشهده العالم من ثورة معلوماتيّة وتكنولوجيّة وطغيان للقيم الماديّة والنفعيّة وتهافت على طلب اللّذة والسلطة والمال.

يشهد لذلك الكمّ الهائل من الدراسات بشتّى اللّغات، وقد اتّخذت من التصوّف موضوعاً أثيراً لديها مفضّلاً عندها، ممَّا يؤذن بتعاظم الاهتمام بهذا الميدان.

ولا نحسب هذا الإقبال المتزايد من قِبَلهم على التصوّف ورموزه يعزى إلى مجرّد الفضول المعرفي، استطرافاً للمختلف، وطلباً للمغاير، وخروجاً عن السائد، وإن كان النصّ الصوفي يستجيب ـ بلا شك ـ لهذه الحاجة، لأنَّ له سحراً يأخذ بالألباب، وجمالاً يستهوي النفوس، ويغري بالبحث عن درّه المكنون، بل نحن أميل إلى الاعتقاد بأنَّ التصوّف يستجيب لحاجة في قرارة النفس الإنسانيّة تجد إشباعها في روحانيته العميقة التي بفضلها اكتسب صبغة كونيّة، فلذلك لم يكن عجباً إقبال كثير من الناس على التصوّف يتدبّرون قيمه الروحيّة، ويبحثون فيه عن رؤية للكون والحياة والإنسان مغايرة للسائد، قوامها الرجوع إلى الأغوار البعيدة والينابيع العميقة للوجدان الذي يجتذبه الحبّ الإلهي، إذ يعلن الصوفي بكلّ وثوق إمكان قيام علاقة شخصيّة مع الله ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[1]، وأنَّ تلك العلاقة تسمو على ما سواها من علائق الدنيا ومُتَعِها ومباهجها.

ولعلّ المستشرقين خصوصاً والغربيين عموماً وجدوا في التصوّف بسموّه وتعاليه وقيمه الأخلاقيّة والروحيّة علاجاً لأدواء الحياة المعاصرة، لما فيه من روحانيّة عالية وأبعاد إنسانيّة سامية وقيم أخلاقيّة راقية، تؤمن بالاختلاف والتعدّد وتؤصّله عقيدة وسلوكاً وتدعو إلى المحبّة بين الناس على اختلاف ألوانهم وأوطانهم وأديانهم...، فلذلك يمّموا وجوههم شطر التراث الصوفي يتدبّرون نصوصه ويدرسون آثاره بكلّ شغف.

1- المائدة 5/54.

وهذا من الدواعي الموضوعيّة التي تحملنا على الاهتمام بهذا الميدان، وتوقظ فينا الشعور بالمسؤوليّة الفكريّة والعلميّة، فإذا كان الأعاجم قد اهتمّوا بتراثنا الصوفي هذا الاهتمام المتعاظم، فمن باب أولى وأحرى أن يشتغل به أهله قبل غيرهم، كيف لا وهو من مقوّمات هويّتهم الحضارية، ضارب بجذوره في أعماق تاريخهم، موصول بمشاغل عصرهم في آن واحد؟

2- في إنسانيّة التصوّف:

الحقّ أنَّ التجربة الصوفيّة في أصولها ومقوّماتها وفي طبيعتها وخصائصها أبعد ما تكون عن التعصّب والغلوّ، وهي بمنأى عن أيّ ميسم من مياسم التطرّف، كيف لا وقد تجاوزت في أبعادها الإنسانيّة فكرة القبول بالآخر والتعايش معه والتسامح مع اختلافه في الملّة إلى محبته ورحمته والشفقة عليه والإحسان إليه ونفي أي شعور بالتفوق عليه؟ وقد اعتبر الصوفيّة المحبّة روح الكون، واعتبر مولانا جلال الدين الرومي (ت673هـ/ 1273م) الطريق الصوفيّ كلّه مضمراً في المحبّة، وأنَّ الرّوح التي ليس شعارها المحبّة من الخير ألّا توجد. ودعا إلى أن يكون المرء ثَمِلاً بالعشق، لأنَّ الوجود كلّه عِشْق.

ويمكن أن نتخذ من ابن عربي (تـ 638هـ/ 1240م) الملقّب بـ«الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر» مثالاً على ما بلغه البُعد الإنساني في التصوّف من سموّ، ففضلاً عن منزلة الإنسان في ميتافيزيقا ابن عربي باعتباره كوناً جامعاً صغيراً يحوي الكون الجامع الأكبر وبرزخاً بين الله والعالم، فإنَّ فكر ابن عربي لا يخلو من إشارات مهمّة إلى القيمة الإنسانيّة عموماً وكرامة الإنسان عند الله، وفيه دعوة حارّة إلى الإبقاء على النوع الإنساني وصونه، وتحذير قويٌّ ضدّ هدم النشأة الإنسانيّة، لأنَّ في هدمها قضاء على أكمل صورة لله في الوجود[2]، فهو يقول: «واعلم أنَّ الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله»[3]، وهل شعور الشفقة على الناس إلّا امتداد لشعور التسامح وثمرة من ثمراته؟ فلولا التسامح مع الناس، لما كانت رأفة بهم ولا شفقة عليهم، والعجب أنَّ الشيخ الأكبر يقدّمها على الشؤون الروحيّة الصرف، فالغيرة في الله -وهي شعور قلبي بين العارف وربّه- قدّم عليها الشعور بالشفقة على عباد الله، والملاحظ أنَّ عبارة «عباد الله» تشمل الناس جميعاً بغضّ النظر عن الدين والعقيدة، ولا تجعل المسلمين أحقّ بالشفقة من غيرهم، بل هم وغيرهم من أهل الملل والنحل سواء في استحقاق الرعاية والعناية.

وقد استشهد ابن عربي بالحكم الفقهي القاضي بفرض الجزية على أهل الكتاب وأوّله على مقصد الإبقاء عليهم. وبذلك يؤصل بطريقته الخاصّة أصل الحفاظ على النفس البشريّة والإبقاء على النوع الإنساني،

2- أبو العلا عفيفي، **التعليقات على فصوص الحكم**، ط.2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، 2/231.

3- **فصوص الحكم**، تحقيق: أبي العلا عفيفي، ط.2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، 1/167.

ذلك أنَّه «ما دام الإنسان حيّاً يُرْجَى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له، ومن سعى في هدمه، فقد سعى في منع وصوله لما خلق له»[4].

وإنّنا لنجد في ميتافيزيقا ابن عربي من الاحترام والإجلال ما يتجاوز الإنسان إلى العالم كلّه، حيث يدعو إلى احترامه وتقديره، ويحذّر من الاستهانة به وتحقيره، وهو ما قد يعزّ نظيره عند حماة البيئة في زماننا، لأنَّه أرحب مجالاً وأوسع آفاقاً. ذلك قوله: «وأمّا عند أهل الكشف والوجود، فكلّ جزء في العالم، بل كلّ شيء في العالم أوجده الله، لا بدَّ أن يكون مستنداً في وجوده إلى حقيقة إلهيّة، فمن حقره أو استهان به، فإنّما حقر خالقه واستهان به»[5].

وقد وجدنا نظر ابن عربي في منزلة الإنسان في الوجود قد حمله إلى ارتياد آفاق في النظر لم يُسبق إليها، ودخول مناطق في التفكير لم يقتحمها أحد قبله، ودفعه إلى إعلان مواقف جريئة بالقياس إلى الأفق الفكري في عصره. كيف لا وقد تفتّق فكره على إقامة الدليل في تناسق تام مع نظريته الميتافيزقية على المساواة بين الرجل والمرأة[6]؟

فتأمّل قوله: «ولسنا نريد الإنسان بما هو إنسان/ حيوان فقط، بل بما هو إنسان وخليفة. وبالإنسانيّة والخلافة صحَّت له الصورة على الكمال. وما كلّ إنسان خليفة، فإنَّ الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا. وليس المخصوص بها أيضاً الذكوريّة فقط، فكلامنا إذن في صورة الإنسان الكامل من الرجال والنساء. فإنَّ الإنسانيّة تجمع الذكر والأنثى[7]. والذكوريّة والأنوثيّة إنّما هما عرضان ليستا من حقائق الإنسانيّة لمشاركة الحيوان كلها في ذلك، وقد شهد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ بالكمال للنساء كما شهد به للرجال»[8]. وتبعاً لذلك أفتى ابن عربي بجواز إمامة المرأة، وخصّص لذلك فصلاً في فتوحاته المكيّة سماه: «فصل بل وصل في إمامة المرأة»، حيث قال: «فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء، وبه أقول»[9].

4- المصدر نفسه، 1/168.

5- الفتوحات، بيروت، دار الفكر، 1994. 6/418.

6- انتبهت إلى طرافة تفكير ابن عربي بخصوص منزلة المرأة وحداثة آرائه في الحبّ والمرأة والعلاقة بينها وبين الرجل ووجوه القطيعة بينه وبين فكر أرسطو وتراث اليونان القديم والفلاسفة المسلمين، آمنة بن ميلاد. وإن كانت زاوية النظر من جهة اختصاصها وهو علم النفس، انظر مقالها:

Emna Ben Miled, «Le Feminin, le Masculin: La dialecte en Amour chez Ibn ͨArabī», in: *Actes du Colloque: L'Homme, La Femme et les relations amoureuses dans l'Imaginaire Arabo-Musulman*, Tunis, cahier du C.E.R.E.S serie psychologie n°8, 1995 p.p. 47-60.

وانظر أيضاً مقال: بومدين بوزيد، «خطاب الكشف: ابن عربي، التأنيث ومثلث الخلق»، ضمن: كتابات معاصرة عدد33، المجلد 9، آذار نيسان، 1998، ص ص48-43. ففيه تحليل لا يخلو من طرافة بخصوص هذا الموضوع.

7- راجع المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط1، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، 1981، مادة: الأنثى، ص ص 143-147.

8- ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص 46.

9- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 2، ص 83.

إنَّ هذه المنزلة الرفيعة الفريدة التي تتبوّؤها المرأة في فكر الشيخ الأكبر خصوصاً، وفي فكر المتصوّفة عموماً، لتدعو إلى الإعجاب وتغري بالدراسة[10].

ومن أفكاره التي تعدّ فعلاً أرضيّة خصبة لحوار الحضارات وتعايش العقائد والأديان ما شاع على ألسنة الدارسين من قوله بـ«وحدة الأديان»، والتسمية الدقيقة -في رأينا- هي «وحدة المعبود»، وقد أفصح عنها بصريح اللفظ في قوله: «ورأيت فيها أنَّ الله هو المعبود في كلّ معبود من خلف حجاب الصورة»[11]. وقوله: «المعبود بكلّ لسان وفي كلّ حال وزمان إنَّما هو الواحد»[12]. وتعضيده لهذه المقولة بمفهوم «الإله المخلوق في الاعتقادات»[13]، فكلّ عبْد يعرف الله في صورة معتقده الخاص، وينكره في صورة معتقدات الآخرين، وهذا -في رأي ابن عربي- عين الحجاب، لأنَّ الذوق والكشف يؤيّدان أنَّ الحقّ هو الظاهر في صور المعتقدات جميعاً.

وذاك ما تعطيه عقيدة وحدة الوجود التي من مقتضياتها تنوّع التجلّي الإلهي في صور الوجود وفي صور الاعتقادات أيضاً. والكامل في نظر ابن عربي هو الذي يرى الله في كلّ المعتقدات، لأنَّها جميعاً تستند إلى حقيقة إلهيّة من تجلّي الله في الصور المختلفة، وجوديّة كانت أم معرفيّة اعتقاديّة. ولذلك يتوجّه إلى قارئه ناصحاً بقوله: «فاجعل بالك لما ذكرناه واعمل عليه تعْطِ الألوهيّة حقّها. وتكون ممَّن أنصف ربّه في العلم به، فإنَّ الله يتعالى أن يدخل تحت التقييد، أو تضبطه صورة دون غيرها. ومن هنا تعرف عموم السعادة لجميع خلق الله واتساع الرحمة التي وسعت كلّ شيء»[14]. وما من شكّ في أنَّ مثل هذه الأفكار التي تخرج من ضيق التصوّرات الدينيّة التي تفرّق بين الناس بحسب الانتماء إلى الملة والمذهب من شأنها أن تسهم في تحقيق التعايش السلمي بين الناس وتشجّع على التعارف والتحاور، وتبعدهم عن كلّ منازع التعصّب الديني المفضي إلى التباغض والتدابر. وتبعاً لهذا التصوّر يتأصّل التسامح مع الناس جميعاً مهما اختلفت مللهم وتنوّعت نحلهم وتباينت اعتقاداتهم. وكيف لا يكون الأمر كذلك والسعادة هي مصير الجميع ومآلهم؟

والحقّ أنَّ هذا التصوّر لرحمة الله الشاملة في النهاية يقوم على نزعة تفاؤليّة عامّة لا ترى في الوجود شرّاً ولا جهلاً ولا نقصاً، إذ الوجود، وإن تكثّرت مظاهره، فإنَّه يرتدّ إلى مبدأ واحد هو الله، وهو الخير المطلق والكمال المطلق والجمال المطلق. ومن هذا التصوّر الوجودي يتّسع قلب العارف عامّة، وقلب ابن

10- أنجزت إيمان بالرايس بإشرافنا رسالة لنيل شهادة الماجستير في اللغة والأدب والحضارة العربيّة موضوعها: منزلة المرأة في تصوّف ابن عربي من خلال كتاب الفتوحات المكيّة، تونس، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات، 2014. (مرقونة)

11- الفتوحات، 6/108 (ط. دار الفكر).

12- كتاب الأحدية، ضمن: **رسائل ابن عربي**، ضبط: محمّد شهاب الدين العربي، بيروت، دار صادر، ط.1، 1997، ص ص 48-47.

13- راجع مادة: «إله المعتقدات» في **المعجم الصوفي**، ص ص 12-87.

14- **الفتوحات المكيّة**، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985-1990، ج 12، ص 384.

عربي خاصّة، ليسعَ كلّ المعتقدات، لأنّه يدين بدين الحبّ، ولا عجب أن يكون ذلك كذلك، لأنَّ الوجود عنده حبّ. يقول:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صُورَةٍ فَمَرْعًى لِغِزْلاَنٍ وَدَيْرٌ لِرُهْبَانِ
وَبَيْتٌ لأَوْثَانٍ وَكَعْبَةُ طَائِفٍ وَأَلْوَاحُ تَوْرَاةٍ وَمُصْحَفُ قُرْآنِ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنَّى تَوَجَّهْتْ رِكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي[15]

والحبّ الذي يتغنّى به ابن عربي في هذه المقطوعة الشعريّة يتجاوز فيما نرى المفهوم الضيّق للاعتراف بالآخر المخالف والتسامح مع اختلافه في الديانة بما يعنيه التسامح من منّة وتكرّم على الطرف المعترف به المتسامح معه إلى شعور أجلّ وأسمى وإحساس أعمق وأصفى، فالحبّ شعور إنساني نبيل لا يتضمّن أيّ معنى للتفضل والتفوّق، وإنّما ينطوي على الشعور الفيّاض بالاحترام الكامل والتقدير التام والإجلال الفائق. وهذا المنحى في النظر يتفق مع بعض النزعات الحديثة التي رامت تجاوز فكرة التسامح إلى فكرة الاحترام والمحبّة، فهي أسمى من التسامح وأرقى.

والحق أنَّ هذه الفكرة عريقة في التصوّف، فقد ورثها ابن عربي عن الحلّاج (قتل309هـ/ 922م) عندما صدع برأي في الأديان خارج عن مألوف الفكر الديني التقليدي، وهي امتداد وتطوير لموقفه الداعي إلى الاعتبار بوحدة أصلها ومصدرها، فرغم تغايرها واختلافها، فإنَّ المقصود منها واحد[16]، يقول: «الأديان كلّها لله عزّ وجلّ، شغل بكلّ دين طائفة لا اختياراً فيهم، بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنّه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدريّة، والقدريّة مجوس هذه الأمّة، واعلم أنَّ اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف، ثمّ قال:

تَفَكَّرْتُ فِي الأَدْيَانِ جِدًّا مُحَقِّقًا فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلاً لَــهُ شُعَبٌ جَمَّا
فَلاَ تَطْلُبَنْ لِلْمَرْءِ دِينًا فَإِنَّــهُ يَصُدُّ عَنِ الْوَصْلِ الْوَثِيقِ وَإِنَّمَا
يُطَالِبُهُ أَصْلٌ يُعَبِّــرُ عِنْدَهُ جَمِيعُ الْمَعَالِي وَالْمَعَانِي فَيَفْهَمَا[17]

وقد تولّدت عن فكرة وحدة المعبود، رغم تعدّد المعبودات، نتيجة أخرى لا تقلّ عن الأولى خروجاً عن مألوف الفكر الديني التقليدي، وهي الرحمة الإلهيّة الشاملة، باعتبارها المصير النهائي للناس جميعاً.

15- **ترجمان الأشواق**، بيروت دار صادر، 1966، ص ص 44-43.

16- ذهب عرفان عبد الحميد فتّاح، في كتابه: **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، بيروت، دار الجيل، 1993 (ص 223) إلى أنَّ الحلاج يدعو إلى محو الفروق بين الأديان ورفع الحدود الفاصلة بينها. ولسنا على هذا الرأي، لأنَّ في كلام الحلّاج إقراراً بتنوّعها واختلافها مع إثبات وحدة المقصود منها.

17- **أخبار الحلّاج**، تحقيق: لويس ماسنيون وب كرواس، باريس، مطبعة القلم، مكتبة لاروز، 1936، ص 70.

فمآلهم -بصريح لفظه- هو السعادة، مهما كانت عقائدهم في الله، ومصيرهم النعيم في الدار الآخرة مهما كانت أفعالهم. وما من شكّ في أنَّ مثل هذه الأفكار التي تخرج من ضيق التصوّرات الدينيّة التي تفرّق بين الناس بحسب الانتماء إلى الملة والمذهب من شأنها أن تسهم في تحقيق التعايش السلمي بين الناس وتشجّع على التعارف والتحاور بينهم مهما اختلفت أديانهم ومذاهبهم، وتبعدهم عن كلّ منازع التطرّف الديني المفضي إلى التباغض والاحتراب.

3- في أخلاقيّة التصوّف

إنَّ في التصوّف ما يمكن أن يساعد على تقديم العلاج الشافي لأدواء العصر الحاضر وكلّ العصور -نعني التصوّف في جوهره النقي الصافي- فإذا اتّفقنا على أنَّ أزمة عصرنا الحاضر أزمة أخلاقيّة في صميمها، وعلمنا أنَّ التصوّف أخلاق أو لا يكون، أدركنا عظيم دور التصوّف في إصلاح واقعنا المأزوم، وإذا كانت رسالة النّبي الأكرم تتمثل في إتمام مكارم الأخلاق، فإنَّ التصوّف بهذا الاعتبار هو روح الإسلام. كيف لا والأخلاق هي دعامة التصوّف ومناط اهتمام المتصوّفة، بل لقد لخّصوا الطريق الصوفي في «التخلية» و«التحلية»، فالتصوّف استقامة في السّلوك قبل كلّ شيء، ولا تحصل تلك الاستقامة إلّا بالتخلّي عن مرذول الصفات وقبيح الأفعال والتحلّي بحميدها، ولا يبلغ الصوفي الكمال في السلوك إلّا إذا حسنت أخلاقه وتميّز بالصلاح والفضل والتّقى والورع. ومقياس التفاضل الأخلاقي قولاً وفعلاً هو المثل الأعلى النبوي. قال الجنيد شيخ الطائفة (تـ 298هـ/910م): «الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلّا من اقتفى أثر الرّسول وتبع ولزم طريقته، فإنَّ طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه»[18].

فالأخلاق هي جوهر التصوّف عندهم علماً وعملاً، يلخصّ ذلك قول ابن قيم الجوزيّة (تـ 751هـ/1350م): «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم: أنَّ التصوّف هو الخلق»[19]. ولذلك اعتبر الصوفيّة النفس منبت الشرور ومنبع الأخلاق الدنيئة والأفعال الذميمة أي المعاصي وسيّئ العادات ومرذول الصّفات مثل الكِبْر والحسد والبخل والغضب والحقد والطمع وأمثالها، وأوجبوا ترويضها بالتوبة لترك المعصية وبالمجاهدة لإزالة الأوصاف الرديئة. فقالوا: «التصوّف خلُق، فمن زاد عليك في الخلُق، فقد زاد عليك في الصفاء»[20]. وقالوا: «التصوّف هو الدخول في كلّ خلُق سنيّ، والخروج من كل خلُق دنيّ»[21].

18- **الرسالة القشيريّة**، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت، دار الجيل، 1990، ص 430.

19- ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق: محمود حامد الفقي، بيروت، 1972، ج2، ص 316.

20- **الرسالة القشيريّة**، ص 281.

21- المصدر نفسه، ص 280.

وممّا يدلّ على مركزيّة الأخلاق في التصوّف أنّ سبيل الوصول إلى الله عند القوم- كما يقول الغزالي: «هو العلم بكيفيّة تطهير القلب من الخبائث والمكدّرات بالكفّ عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم. فبقدْر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطْر الحق تتلألأ فيه حقائق الوجود»[22]، وهذه هي المجاهدة، وهي أخلاقيّة في صميمها.

ولذلك وجدنا أعلام الصوفيّة قد أشبعوا الجانب الأخلاقي بحثاً ودرساً وتأليفاً، وأفردوا له أبواباً وفصولاً وكتباً، وانصبّ اهتمام مؤلّفيهم منذ وقت مبكّر على التأليف في عيوب النفس وأهوائها كالكبر والعُجْب والرياء والتصنّع والطمع والحرص، وفي محامد أخلاقها كالإخلاص والتواضع والجود والإيثار وما إليها، وصار ذلك سمة مميّزة للتصوّف، وإذا بنا أمام ثروة أخلاقيّة حقيقيّة توغّلت في بواطن النفس الإنسانيّة وعالجت عيوبها الأخلاقيّة وأمراضها النفسيّة. فلا نُبْعِد إن زعمنا أنَّ المتصوّفة أسّسوا «فقه الباطن»، مثلما أسّس الفقهاء «فقه الظاهر». فكان فقه المتصوّفة منشغلاً بأخلاق النفس ووسائل تربيتها، وهو بذلك يجري موازياً لأحكام فقه الجوارح ومكمّلاً لها. فما أحوجنا اليوم أفراداً وجماعات إلى أن نسلك مسلك الصوفيّة في تهذيب النفس وتزكيتها وترقيتها بمكارم الأخلاق ومحامد الشيم!

فَإِذَا أُصِيبَ الْقَوْمُ في أَخْلَاقِهِمْ   فَأَقِمْ عَلَيْهِمْ مَأْتَماً وَعَوِيلا

كما قال أمير الشعراء أحمد شوقي.

ما من شكٍّ في أنَّ ما ذكرنا آنفاً من قيم التصوّف وأخلاقه ما يقي من مخاطر التعصّب ونوازع الغلو والتطرّف، وما يصحب ذلك من آفات العنف والإرهاب وما يخلفه من فساد في الأرض عريض، وإذا كان الشباب ينأى عن التصوّف متأثراً بما شاع عند النّاس من أنَّه انكفاء على الذّات وهروب من الواقع وفرار من النّاس واستبطان للنّفس، أو أنَّه عنوان جهل وتخلف ودروشة، فإنَّ تصحيح هذا التصوّر من شأنه في تقديرنا- أن يغري بالإقبال عليه والانتباه إلى ما فيه من ثروة أخلاقيّة وقيميّة، من شأنها إذا آمن بها الشباب خاصّة والناس عامّة وعملوا بها، أن تصلح من شأنهم وتحسن أحوالهم وترقى بهم إلى الأسمى والأقوم. ويمكن أن نمثل لذلك بنماذج من سلوك الصوفيّة بعد أن تمثلنا ببعض أفكارهم وعقائدهم.

22- أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، د. ت، ج1، ص 20.

4ـ في صنع النماذج السلوكيَّة الحسنة فرديّاً وجماعيّاً

من المعلوم أنَّ التصوّف نشأ من داخل الحركة الزهديّة التي كان من أبرز مميّزاتها الإعراض التامّ عن زخرف الدنيا وبهجتها، والإقبال بكنه الهمّة على الله، فلذلك تميّز أوائل الزهّاد بالتفرّغ للعبادة وتقضية الحياة في التوبة والذكر والاستغفار، فتميّزت علاقتهم بالمجتمع بعدم التواصل.

لقد راعهم ما شاهدوه من تعاظم تباعد المجتمع عن المثل الأعلى الإسلامي، وضعف الوازع الديني، وما عاينوه من فتن داخليّة اصطراعاً على السلطان بالشوكة والغلبة، وما لاحظوه من نزعات التعصّب والتطاحن بين الأحزاب السياسيّة والتشاحن بين الفرق الدينيّة، ومن تهافت على مباهج الدّنيا ونعيمها واستهانة بالضوابط الشرعيّة والقواعد الأخلاقيّة، فاختاروا الإعراض عن هذا المجتمع المتوغّل في متع الدّنيا المنغمس في شهواتها، وكأنّهم يئسوا من إصلاحه أو خافوا على أنفسهم من أن يجرفهم تياره، فإذا بهم ينعزلون عنه ويقبلون على خاصّة أنفسهم، نادمين على ما اقترفوه من المعاصي وما اجترحوه من الآثام، مخلصين في التوبة، مجتهدين في الاستغفار، متحسّرين على الذنوب ولو كانت يسيرة.

وبذلك أقبلوا على شأنهم الذّاتي منصرفين إلى محاسبة النّفس وتزكيتها غير آبهين بتغيير المجتمع وإصلاحه. ولذلك كان الزّهد في البدء سلوكاً فرديّاً انقبض فيه الزهّاد -وهم أفراد متفرّقون غير منتظمين في جماعة- عن مجتمعهم واختاروا العزلة عن سابق وعي وتصميم، فلم يخالطوا الناس إلّا للضرورة القصوى، فكان همّهم الانشغال بأنفسهم والإقبال على عبادتهم، فلم يكن بينهم وبين فئات المجتمع وطبقاته تواصل تتجلّى من خلاله علاقاتهم الاجتماعيّة، إذ تكاد تكون منعدمة أو عابرة، فلم يكن لهم تأثير في مجتمعهم لانشغالهم عنه بأنفسهم، ولم يتأثّروا بمجتمعهم إلّا التأثّر المعكوس، أي انقطاع صلتهم به وتفريغ الهمّ لخُوَيصَّة النفس.

ولكنّ هذا الموقف الذي يبدو في الظاهر استقالة تامّة، وهروباً من تحمّل المسؤوليّة إزاء الناس، يتكشّف لنا عند تدبّره أنّه موقف احتجاجيّ في باطنه، ذلك أنَّ ممَّا شجّع على ظهور الزهد وانتشاره ما عاناه المسلمون من عسف الحكّام واضطهاد المستبدّين الذين يُمْلُونَ إرادتهم وآراءهم الدينيّة على غيرهم. فكان الميل إلى الزهد مرتبطاً بالثورة على السلطة. وهكذا لجأ كثير من المسلمين احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام إلى حياة الزّهد والاعتكاف، وكان الشعار الذي رفعوه هو «الفرار من الدنيا»، وكان من أشهر تعريفات التصوّف أنَّه «الأخذ بالحقائق واليأس من الخلائق»، ومن ثمّ تغلغلت حركة الزهد في نفوس صفوة من المسلمين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة استخفاف واحتقار، ففرّوا ممّا يتعلّق به عامّة النّاس من المال والجاه والمنصب والسلطة ولجؤوا إلى الكهوف والمغارات والمقابر، أو هاموا على وجوههم في الصحارى والجبال وسواحل البحار.

ومن ثمّ يمكن القول إنَّ الحركة الزهديّة التي كانت مقدّمة ضروريّة لبروز التصوّف هي بمثابة صيحة نقد للفئة الحاكمة التي تنامى فسادها وإفسادها، إنَّها وإن كانت حركة ترتدّ إلى الذات تبتغي إصلاحها وتقويمها، فإنَّها من جهة أخرى تروم بطريق غير مباشرة إصلاح الواقع المتردّي والعودة بالمجتمع إلى قيمه النبيلة ومثله العليا. إنَّها تعبّر عن ضرب من الشعور بالمسؤوليّة تجاه المجتمع، ولكنَّها مسؤوليّة سلبيّة غير فاعلة، ستتطوّر إلى مسؤوليّة إيجابيّة في الأطوار اللّاحقة عندما بدأ الصوفيّة يخرجون من عزلتهم ويحاولون التأثير في مجتمعهم عبر السلوك الرشيد والقدوة الحسنة والكلمة الطيّبة والوعظ المؤثّر، وبدأ يظهر فيهم المشاهير وتُرْوَى عنهم الأخبار التي ترسم لهم سيرة نموذجيّة تُنتقى أخبارها بعناية وربّما تُصنَعُ وتُختَلَقُ وتُنْسَجُ لتكون موافقة للصورة النموذجيّة التي استقرّت معالمها في المُتَخَيَّل الجمعي. ومع التقدّم في الزمان تمتلئ كتب الطّبقات والمناقب بالأخبار التي تمجّدهم، والتي ربّما عبّرت عن تمثّل المتأخّرين لِسِيَرِ الأوّلين أكثر من تعبيرها عن حقيقة سيرتهم في واقع الحال.

فكان سلوكهم الاجتماعي نزّاعاً إلى المثاليّة، غير مألوف صدوره عن المسلمين العاديّين، يستبطن إلى حدٍّ بعيد شعوراً بالمسؤوليّة، لا عن المسلمين فحسب، بل عن الخلق أجمعين، يستلهم النموذج المثالي للكمال البشري مجسّداً في شخصيّة الرّسول، وكثيراً ما يتمّ التماثل والتماهي معه.

فلم تكن وظيفة النموذج النّبوي مقصورة على إسباغ مشروعيّة للتصوّف يتقوّى بها ضدّ خصومه من الفقهاء فحسب، وإنَّما كان يجسّم المثال والمعيار، فهو المقياس الذي به تُقاس الأقوال والأفعال وأنماط السلوك والمرجع الفيصل الذي يُحتذى، وذلك في الوعي الجماعي الإسلامي عموماً، وفي الضمير الجمعي الصوفي خصوصاً. ومن الأقوال المؤكّدة لمكانة النموذج المحمّدي ما جاء منسوباً إلى الجنيد من قوله: «الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلّا من اقتفى أثر الرّسول وتبعه ولزم طريقته، فإنَّ طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه». ولذلك تبدّت لنا شخصيّة الصوفي في كتب الطبقات شديدة الحرص على مراقبة سلوكها مراقبة صارمة، لا خوفاً من انفلاته من الضوابط الشرعيّة فقط، وإنَّما من أجل أن يكون على الدوام المثال الحريّ بالاقتداء، المجسّم للقيم الأخلاقيّة الإسلاميّة العليا، الناظر دوماً إلى القدوة النَبويّة الحسنة، المحاول التماهي معها.

ومن ثمّ ألفينا كتب الطبقات تنهض بصنع النماذج السلوكيّة الحسنة وإشهارها وإظهارها بمظهر القدوة الأخلاقيّة والقيميّة والسلوكيّة المشدودة إلى المُثُل العليا من جهة، المجسّمة في أرض الواقع من جهة أخرى.

وربّما فسّرنا نزعة كتب الطبقات إلى التعالي بنماذجها الصوفيّة إلى أعلى مقام وأسمى درجة وتصوير سلوكهم الاجتماعي على نحو مثالي بسنّة التقليد التي رسخت في الذهنيّة الإسلاميّة في المستوى النظري، فعامّة المسلمين من المقلّدة في شؤون دينهم لأئمّة المذاهب، وفي المستوى العملي كانت العامّة في حاجة إلى أن تستهدي بسيرة هؤلاء الأعلام الرموز داخل المجال الثقافي الإسلامي، فنهض كتّاب الطبقات بوظيفة

تحرير الفضائل المميّزة لهؤلاء الأعلام وتدوين شمائلهم وتقييد محاسن أخبارهم تشكيلاً للنموذج الأسمى. فما كان للنموذج القيمي والسلوكي الأمثل أن يتمحّض للوجود إلّا من خلالهم، باعتبارهم أهل الصلاح والفضل ومحلّ الأسوة الحسنة.

وفي ذلك تعبير عن شعورهم بالمسؤوليّة عن إصلاح مجتمعهم، وذلك بعطف القلوب على القيم، وتجسيم نماذج الكمال في الرجال، فذلك مظهر من مظاهر المسؤوليّة الاجتماعيّة الأخلاقيّة والقيميّة، ابتغاء الرقيّ به إلى مستوى أخلاقيّ رفيع.

ولذلك ألفينا النماذج الصوفيّة التي رسمتها لنا كتب الطبقات غير منعزلة عن مجتمعها، إذ يكاد يكون تدخّلها في سائر ميادين الحياة الاجتماعيّة شاملاً، ولها فيه تأثير ينزع دوماً إلى تجسيم ذلك المثل الأعلى الإسلامي، ففي علاقة المتصوّف بإخوانه من المتصوّفة يتميّز سلوكه بحسن المعاشرة وترك الخصومة وملازمة الإيثار والمعاونة في أمر الدنيا والدين. وما الإيثار إلّا مظهر مجسّم لتناهي الشعور بالمسؤوليّة الغيريّة، إذ هو تفضيل الآخر على الذات لا لمصلحة مرغوبة، وإنّما طلباً للأجر والمثوبة.

وفي علاقة المتصوّف بالناس يبدو رحيماً بهم، ليّن العريكة في التعامل معهم، مشفقاً عليهم، متسامحاً معهم، متحلّياً بخصلة نكران الذات، وما أكثر الأخبار التي تروى عن مساعدة الصّوفي للفقراء، ونصرته للضعفاء، فالخَلق هم غاية سعي الصّوفي، وفناؤه في الله يوازيه فناؤه في الخَلق.

ومن التقسيمات المستوعبة لعلاقات الصّوفي ما ذكره ذو النون المصري (تـ 245ه/859م)، فهو «عون للغريب، أبٌ لليتيم، بَعْلٌ للأرملة، حَفِيٌّ بأهل المسكنة، مَرْجُوٌّ لكلّ كربة»، وهو في معاملته اليوميّة مع الناس هشّاش بشّاش. فقوله «بعل للأرملة» أنّه يغنيها عن فقدان زوجها بمساعدتها حتى لا تحتاج إلى معيل، أمّا الهشاشة والبشاشة، فهما عنوان شخصيّته السمحة الخالية من الكبر والعُجب والتعالي، وهي صفات ذميمة معهودة عند ذوي الجاه والسلطان والمال في تعاملهم مع العامّة. ومن القيم الأخلاقيّة المطلوبة في الصوفيّ أن يتلطّف بالنّاس ولا يبغي عليهم. رُوي عن الجنيد قوله: «لا يكون العارف عارفاً حتى يكون كالأرض يطؤه البَرّ والفاجر، وكالسحاب يظلّ كلّ شيء، وكالمطر يسقي ما ينبت وما لا ينبت»، بمعنى أنَّه يتعامل في منتهى اللّطافة والسماحة مع الصالح وغير الصالح من عامّة الناس، إنَّه يعمّ بخدمته الجميع بغضّ النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، ويشمل بمعروفه من يستحقّه ومن لا يستحقّه.

ويعالج الصّوفيّ أيّ خلل يراه في الناس دونما تشهير بهم أو تشنيع عليهم أو فضح لعيوبهم، بل إنَّه يروم إصلاحهم بإسبال الستر على نقائصهم وإخفائها عن الناس، وفي هذا المعنى يقول أحدهم: «إذا رأيت سكران فَتَمَايَلْ لئلّا تبغيَ عليه، فَتُبتَلَى بمثل ذلك»، ومقتضى هذا التوجيه أن تُظهِرَ من نفسك العيب الذي تراه

في غيرك، حتى لا تعتقد أنَّك أفضل منه، وحتى تكون له عوناً على مواجهة تعيير الناس له أو سخريّتهم منه، والمتصوّفة يصدرون عن حساسيّة حرجة تجاه هذه الأمور، لحرصهم على عدم إلحاق الأذى بالناس بسبب ما قد يَبْدُرُ منهم من أخطاء أو هفوات[23].

وكانت صلتهم في الحياة اليوميّة مع الفقراء على غاية من الوثاقة، فكانوا يختلطون بهم للاطّلاع على أحوالهم وتقديم العون لهم، فقد رُوي عن سفيان الثوري أنَّ الفقراء كانوا في مجلسه كالسلاطين، وإذا بلغهم عن أحد الأغنياء أنَّه متعبّد، سخروا منه، ذلك أنَّ عبادة الغنيّ عندهم توزيع ما زاد عن حاجته من الأموال على الناس، أمَّا الصلاة والصّوم، فلا يجديانه شيئاً ما لم يؤدِّ زكاة ماله. وقد ذكر الشعراني أنَّ من أخلاق الصوفيّة تقديم إنفاق الدراهم والدنانير في طعام الجائع وكسوة العريان وقضاء الديون التي لا يقدر أصحابها على الوفاء بها على بناء الزوايا والمساجد. ونُقل عن عبد الله بن المبارك (تـ 181هـ/797م): «لقمة في بطن جائع أرجح في ميزاني من عمارة مسجد»[24].

إنَّ لهذا المنحى الاجتماعي حضوراً بارزاً حتى عند أقطاب الصوفيّة ممَّن انصبّ اهتمامتهم على الجانب العرفاني من التصوّف، فالبسطامي (تـ261هـ/874م) يرجع في بعض شطحاته إلى حقوق الخلق فعبّر عن همّه بهم في الدنيا وفي الآخرة. وعن حقوقهم في الدنيا تأتي هذه الحكاية التي تتضمّن حكماً بإيفاء حقوق الفقراء بدلاً من إنفاق المال في الحجّ، قال: «خرجت إلى الحج فاستقبلني رجل في بعض المتاهات فقال: أبا يزيد إلى أين؟ فقلت: إلى الحجّ، فقال: كم معك من الدراهم؟ قلت: معي مائتا درهم، فقال: فَطُفْ حولي سبع مرّات، ونَاوِلْنِي المائتي درهم، فإنَّ لي عيالاً. فطفت حوله وناولته المائتي درهم»[25]. ولعلَّ هذه الحكاية من صنعه هو لتثبيت مبدأ تفضيل الإنفاق على الفقراء بدلاً من الحجّ، وقد ساقها بمنطق الصوفيّة ولغتهم، فجعل الرجل الفقير بمثابة الكعبة، وطاف حوله ثمَّ سلّمه المال وعاد إلى بلده معتبراً أنَّ ذلك هو حجّه.

وممّا يروى عنه من الأخبار التي يعبّر فيها عن خوفه على الناس وإشفاقه عليهم من عواقب يوم القيامة قوله: «مُنْيَةُ العارف في الدنيا بقاء الإيمان، وفي الآخرة العفو عن الخلق». وقوله: «اللّهمّ إن كان في سابق علمك أنّك تعذّب أحداً من خلقك بالنار فعظّم خلقي (جسمي) حتّى لا تَسَع معي غيري»[26].

إنَّ لدى أقطاب التصوّف شعوراً مرهفاً بالمسؤوليّة عن البشر جميعاً، فهم متّفقون على العمل من أجل إنقاذ البشر من الفقر والذلّ في الدنيا ومن العذاب في الآخرة. ولعلَّ أبرز نموذج ممثّل لذلك الحلّاج

23- هادي العلوي، **مدارات صوفيّة**، ط1، دمشق، دار المدى، 1997، ص 185.

24- نقلنا هذه الأخبار عن المرجع السابق، ص187 وص 222.

25- السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1978، ص 164.

26- المصدر نفسه، ص 168.

باعتباره متصوّفاً على الجهتين: جهة التصوّف الاجتماعي المناضل، وجهة التصوّف العرفاني، وربّما كان هذا الصوفيّ الكبير مركز الصدارة من اهتمامات ماسنيون والقطب من بحوثه، لأنَّه رأى فيه شبهاً بالمسيح المصلوب، باعتباره رمز تحمّل مسؤوليّة خطايا الناس أجمعين.

وفي سيرة الحلّاج من الأخبار ما ينطق بهذه المسؤوليّة العامّة، فقد اتّسم سلوكه بالتسامح المطلق والاستعداد للفداء، فكان يزور المرضى والبؤساء لا من المسلمين فحسب، بل من النصارى واليهود والوثنيّين أيضاً. لقد عبّر أمام الجمهور عن رغبته الغريبة في الموت منبوذاً من أجل نجاة الآخرين، وهو ما يدلّ على رغبة جامحة في أن يجود بنفسه لله قرباناً يفتدي جميع الخلائق. ولا يقتصر مثل هذا السلوك الاجتماعي الإنساني على متصوّفة المشرق، بل إنَّنا نجد له أشباهاً ونظائر وشواهد كثيرة عند متصوّفة المغرب الإسلامي تدلّ على أنَّ الصوفيّ غيريّ المنزع، لا تعنيه ذاته الفرديّة ومصلحتها ونفعها، وإنَّما همّه مساعدة غيره، وخاصّة من الفقراء والمستضعفين وذوي الحاجة. فقد روى أبو العرب القيرواني أنَّ رباح بن يزيد كان إذا سمع الخادم من جيرانه بالليل تطحن، تسوّر الجدران ليكفيها مؤونة الطحين[27]، وأنَّ أبا خالد عبد الخالق، وهو من زهّاد القيروان، رأى رجلاً من أهل البادية وقد بدا عليه أثر البؤس، فهو «يقضم الشعير كما تقضم الدواب»، فإذا به يؤثره بما حمله إلى زوجته المريضة من لحم وخبز، بعد أن أفلح في إقناعها بأنَّ الله يضاعف لها الأجر في الآخرة[28].

والبهلول بن راشد يعمد إلى بيع طعامه عندما غلا السعر ثمّ يشتري منه، وعندما سئل عن هذا السلوك المستغرب في مألوف العادة قال: «نفرح إذا فرح الناس، ونحزن إذا حزنوا»[29]. وفي هذا القول تعبير عن صميم الشعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة، وذلك بنكران الذات والتغلّب على شهواتها الذاتيّة، ومصالحها الآنيّة، من أجل إسعاد الجماعة.

ويعبّر سلوك الشخصيّة الصوفيّة في مجتمعها من خلال الأحداث المتّصلة بها والوقائع التي تنقلها كتب الطبقات باعتبارها ومضات لافتة في سيرتها عمّا يعتمل في دخائل المجموعة التي تنتمي إليها من آلام ومعاناة، وما تستبطنه من مخاوف وهواجس وما تصبو إليه من آمال وطموحات.

وإذا رمنا مثلاً على الدور الكبير الذي نهضت به الطرق الصوفيّة في تاريخ الإسلام، تكفينا الإشارة إلى أنَّها هي التي استطاعت أن تحافظ على نوع من الوحدة بين المسلمين في المناطق الشرقيّة من العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة. فالعالم الفارسي إنَّما حافظ على بقائه بعد المذبحة المغوليّة بفضل الثقافة

27- أبو العرب القيرواني، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تحقيق: علي الشابي، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1968، ص 124-123.

28- المصدر نفسه، ص 142.

29- المصدر نفسه، ص 134.

الروحيّة التي كانت تُسَاكِنُه، حتّى إنَّ كثيراً من أمراء المغول الذين حكموا آسيا الوسطى والشرق الأوسط اعتنقوا الإسلام تأثّراً بشيوخ التصوّف[30].

لقد كان ظهور الطرق الصوفيّة استجابة لحاجة البناء الرّوحي والاجتماعي في آن واحد. هذه الحاجة لم يكن العلماء مؤهّلين لسدّها، فالفقهاء انغلقوا في دور حفَظة الشريعة وضعف تأثيرهم في المؤمنين، أمّا المتكلّمون، فلا أثر لخطابهم في علاج أدواء النفس. ومن هنا برز شيوخ المتصوّفة ليحدثوا هذا التحوّل العميق الذي شهده التصوّف، نعني تطويره إلى مؤسّسة تستجيب لحاجات جديدة للمجتمعات الإسلاميّة، فجعلوا نصب أعينهم تمكين النّاس من بناء علاقة شخصيّة حميمة مع الله ورسوله، واستطاعوا أن يوسّعوا دائرة المنتمين إلى جماعاتهم، فصار التصوّف منذ ذلك الحين قطباً للإدماج الاجتماعي لا نظير له، حتّى لقد جاء زمن لا تجد فيه شخصاً في أيٍّ من البلاد الإسلاميّة لا ينتمي إلى طريقة من الطرق الصوفيّة أو يخضع لسلطتها بشكل أو بآخر[31].

ومن أبرز المؤسّسات الصوفيّة ذات الطابع الاجتماعي مؤسّسة الزاوية، وهي مؤسّسة دينيّة اجتماعيّة بسيطة البناء والمتطلبات، ولكنَّها تقوم بأدوار على غاية من الأهميّة، حسبنا منها مواجهة مشكلة الجوع بفضل تنظيم عمليّة التضامن وحماية النّاس الذين يلجؤون إليها من شطط السلطة وأعوانها في المستوى الرمزي على الأقل، وتوطيد العلاقة بين النّاس الملتفّين حولها وتوثيقها من خلال مبدأ الأخوّة في الطائفة الصوفيّة. وربّما نهضت بوظيفة تحكيميّة تحلّ المشاكل الناجمة عن التعامل بين النّاس وتعمل على المصالحة بينهم.

لقد نهضت الطرق الصوفيّة منذ ظهورها إلى اليوم بأدوار على غاية من الأهميّة وكان لها عظيم الأثر في شتّى المجالات، وهو ما يدلّ على خطورة المهام التي مارستها وعلى شديد التصاقها بالمجتمع وشواغله.

تُفهم الوظيفة الاجتماعيّة للطّرق الصوفيّة انطلاقاً من تصوّر رسخ في التصوّف الطرقي، فحواه أنَّ الشيخ الصوفي يأخذ على عاتقه مسؤوليّة تلبية حاجات الجماعة، فذلك من مقتضيات الولاية قبل كلّ شيء. ولا يتاح له ذلك إلّا إذا تميّز بمجموعة من الصفات، أهمّها حماية النّاس وتحمّل أعبائهم وحلّ مشاكلهم ورعاية مصالحهم. وإنَّما أنيطت به هذه المهام لاعتقادهم بقربه من الله، فالولاية بهذا الاعتبار تقتضي الرعاية والعناية والحماية[32].

30. L. Lewishon, The legacy of medieval persian sufism, London-New York, 1992, p.31.

31. C. Bonaud, *Le Soufisme et la spiritualité islamique*, Paris, 1991, p.79.

32. R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 339.

إنَّ من أهمّ الأدوار التي نهضت بها الطرق الصوفيّة على الصعيد الاجتماعي قدرتها الفائقة على إدماج البدو في المجتمع الحضري[33]. وقد تجلّى ذلك في نهوض الطّرق في الوسط الحضري بالوظائف التقليديّة للإدماج الاجتماعي والقيام على الزوايا من الناحية الماديّة، فمكّنت الجماعات البدوية النازحة إلى المدن من الاندماج في وسطهم الاجتماعي[34].

ولذلك ألفينا الخطاب المنقبي مجالاً ملائماً لبناء صرح ذاكرة الاجتماع والتضامن. إنَّه يغذّي خطاب الانسجام والأخوّة، ويمكّن المنتمين إليه من هويّة عامّة أكثر مرونة وقابليّة للتغيير. فالخطاب المنقبيّ يبدو «خطاب توحيد يتكلّم بلغة الإدماج»[35]. وما كان له أن ينهض بهذا الدور المهم ويستمرّ في القيام به قروناً عديدة لولا سماحته وبعده عن أيّ ميسم من مياسم الغلوّ والتعصّب والتطرّف، ذلك أنَّ التاريخ يشهد بأنَّ الجماعات المغالية سرعان ما آل أمرها إلى الزوال والاندثار، ففرقة الخوارج مثلاً وهي أولى الفرق ظهوراً في تاريخ الإسلام انقسمت إلى العديد من الفرق الفرعيّة كالأزارقة والصفريّة والنجدات، ولكنَّها سرعان ما ذهبت ريحها وانطفأت مصابيحها واندثرت جميعها ولم تستمر في البقاء، إلّا فرقة الإباضيّة لأنَّها الفرقة التي تشبثت بأذيال الاعتدال ولم تجار غيرها في وجوه الغلو والتطرّف.

ويلاحظ دارس الطرق الصوفيّة أنَّ بعضها كالتيجانيّة وفروعها استطاعت أن تبني في محيطها المحلّي الذي مارست فيه نشاطها وحدات اجتماعيّة واسعة تجاوزت الحدود القبليّة والإثنيّة، وتمكّنت من تكوين جماعات واسعة جدّاً تحتوي القبائل والإثنيات والأنواع الاجتماعيّة المنفصل بعضها عن بعض في العادة، بل المتعارضة أحياناً[36]. ففي إفريقيا السوداء مثلاً استمرّ الإسلام الطرقي في النهوض بدور أساسي في التوفيق بين العادات المحليّة والإسلام العربي[37]. وما من شكٍّ في أنَّ نجاحها في ذلك من أظهر الدلائل على اعتدال خطابها وسماحته وقدرته على الجمع والتوحيد.

هكذا يستبين لنا أنَّ التصوّف، سواء أكان ممارسة فرديّة أم مؤسّسة جماعيّة، لم يكن بمعزل عن المجتمع، وأنَّ الصوفيّ لم يكن منقبضاً عن الناس منفصلاً عنهم، بل كان يحيا بين ظهرانيهم مسكوناً بهمومهم مشغولاً بمشاكلهم، يسعى جهده إلى التخفيف من معاناتهم، ومساعدتهم على سدّ حوائجهم، مسدياً النصح لهم، منتصراً لفئة الفقراء والمستضعفين على وجه الخصوص. وهل المسؤوليّة الاجتماعيّة إلّا انغماس في الناس وحمل لأعبائهم ونهوض بما يتقاصرون عنه ومقاسمتهم آلامهم والاستجابة لآمالهم.

33. J. C. Garcin, «Assises matérielles et rôle économique des ordres mystiques», *in: Les voies d'Allah*, p. 223.

34. R. Chih, *Le soufisme au quotidien*, p. 279.

35. J. Dakhlia, «De La sainteté universelle», p. 192-193.

36. C. Hamès, «Confréries, sociétés et sociabilité», *in: Les voies d'Allah*, p. 235.

37. T. Zarcone, «Le Brame du saint de la Prouesse du chamane au miracle du sufi», in: Miracle et Karama: Hagigraphies médiévales comparées, Paris, 2000, p. 416.

فإذا اتّخذ الشباب مثل هذه النماذج السلوكيّة قدوة تعطف القلوب على القيم، فالمظنون عندنا أنَّها تبدل منهم الفكر والسلوك معاً، فيكونون بناة للحضارة لا معاول هدم لها.

5ـ في روحانيَّة التصوّف:

يبقى التصوّف -في تقديرنا- قلب الإسلام[38]، لأنَّه إذا ذهب منه البعد الروحي لم يبقَ تصوّفاً. وينبغي أن نؤكّد أوّلاً أنَّ القرآن الكريم هو المعين الذي استقى منه المتصوّفة مكوّنات تجاربهم، إذ اشتمل على آيات أغرتهم بتصوّر درجة من القرب بين العبد وربّه تتجاوز ما كان متعارفاً في الإسلام المبكّر، من ذلك قوله: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ)[39] (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ)[40]، (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ)[41] وأنَّ التصوّف الإسلامي في أصله وتطوّره صدر عن إدامة تلاوة القرآن وتدبّره والتخلّق بأخلاقه، ومنه استمدّ خصائصه المميّزة.

فإذا انتقلنا إلى المصدر الثاني من مصادر الإسلام وجدنا المتصوّفة يؤسّسون مذهبهم على التأسّي بأخلاق النبيّ ويقتدون بسلوكه ويتّخذونه مثلهم الأعلى، ويجعلون ذلك شرطاً من شروط الانتماء إلى مذهب التصوّف.

وقد أوجب الصوفيّة الاقتداء بشيخ سالك يتخذه المريد هادياً ومرشداً. ويكون هذا الشيخ رجلاً محنّكاً ذا تجربة عميق المعرفة، بصيراً بعيوب النفس، مطّلعاً على خفايا آفاتها، قد خَبِرَ المجاهدات وقطع بها الطريق إلى الله، وارتفع له الحجاب، وتجلّت له الأنوار، فهو يعرف أحوالها، ويساعد المريد على تخطّي عقباتها. وما يزال الصّوفي السالك المتأدّب بأدب الشيخ يرقى من مقام إلى مقام آخر، بدءاً بالتوبة وانتهاء بالمشاهدة، حتى يعْبر جميع المقامات، مكمّلاً نفسه بكلّ مقام قبل أن يُدعى إلى المقام التّالي. لكأنَّ الطريق إلى الله مجاهدة أخلاقيّة في جوهرها، هي خطوات تَطَهُّر متعاقبة وتزكية مستمرّة وسموّ روحي متصاعد. يقول أحد أعلامهم: «التصوّف كلّه أدب: لكلّ وقت أدب، ولكلّ مقام أدب، ولكلّ حال أدب. فمن لزم آداب الأوقات، بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيّع الآداب، فهو بعيد من حيث يظنّ القرب، ومردود من حيث يظنّ القبول»[42]. فالتصوّف في جملته نظام من السلوك لكلّ شيء، فيه واجبات مفروضة وآداب مرعيّة، ولا قيمة لهذا السلوك ما لم تحصل للمريد منه فوائده، وما لم يتّصف بصفاته، فالتصوّف أخلاق تؤثّر في النفس وتبعث على العمل.

38- العبارة للشيخ خالد بن تونس، من عنوان كتابه: **التصوّف قلب الإسلام** (بالفرنسيّة).

39- ق 50/16.

40- المجادلة /58/7.

41- المائدة، 5/54.

42- الهجويري، **كشف المحجوب**، تعريب: سعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، 1980، ص 42.

ونجد هذا المظهر الأخلاقي شديد البروز في كتب الطبقات والمناقب الصوفيّة، فما أكثر ما فيها من إشارات تحضّ على التحلّي بمكارم الأخلاق سواء في الأقوال المنسوبة إلى الصوفيّة أو في أفعالهم وممارساتهم في حياتهم اليوميّة! وهذا التمسّك بمحامد الأخلاق يوضح مدى تشبّث المتصوّفة بالمثل الأعلى الأخلاقي في تعاملهم مع الخاصّة والعامّة.

ذاك ما يجعلنا لا نملك غير الإقرار دونما مبالغة بأنَّ الصوفيّة هم حقّاً «بُنَاةُ المَثَل الأخلاقي الإسلامي الأعلى»[43].

إنَّ الجانب الرّوحي هو لبّ التصوّف وجوهره، وهو الغاية التي يجري إليها. فالتصوّف في صميمه تجربة روحيّة تقوم على مجاهدة تفضي إلى صفاء القلب وانجلائه، فيتلقّى النفحات الإلهيّة والمعارف اللّدُنيّة، وهي معارف ذوقيّة وجدانيّة، فتتكشّف للقلب بعض الحقائق الكونيّة والأعمال الحسنة والقبيحة والحقائق الإلهّية المتعلقة بالذات والصفات، وعلى وجه الخصوص الشؤون المتعلقة بالمعاملة بين الله والعبد، ويلقي الله في قلب العبد علوماً غريبة ومعارف قلبيّة ووَارِدَاتٍ عجيبة ووجدانيّات مختلفة من شوق وذوق وحبّ وأنس ومهابة، ويبيّن له على سبيل الإلهام أسرارها وأحكامها، وكيف يمكن تقوية الصّلة بين الله وبينه، وما إلى ذلك ممّا تتضاءل أمام متعته الدنيا وما فيها، ويسمّي الصوفيّة هذه الشؤون أحوالاً، ويسمّونها كشفاً إلهيّاً لا نظير له في اللذة والمتعة، وتنهض بعظيم الأثر في المزيد من تقرّب العبد من ربّه. إنَّ المعرفة عند الصوفيّة هي غاية الغايات من رحلتهم الشاقّة المضنية، وهي خلاصة المذاقات الرائقة التي أتيحت لهم بعد أن صقلوا بالمجاهدة والرياضة إرادتهم. وهي لا تحصل إلّا إذا امتلأ القلب تماماً بنور الله.

إنَّ التصوّف في هذا المجال ذو ثراء روحي استثنائي، فإنّما كانت مجاهدات الصوفيّة الشاقة ورياضاتهم الخشنة وطول تدبّرهم للقرآن وغوصهم فيه وإمعانهم في الذكر من أجل التمتّع بالقرب من محبوبهم الأسمى والرجوع إلى أصلهم الإلهي. ولعلّ هذا الجانب هو الذي يبرّر الحاجة إلى التصوّف في حياتنا المعاصرة، فإذا كان للإنسان وهو يواجه صعوبات الحياة المتزايدة وضغوطها المتكاثرة وسائل تمكّنه من الرجوع إلى أصله ومركزه، فإنَّ ذلك سيجعله آمناً مطمئنّاً، وسيدرك المظهر الزائل لكلّ شيء، سواء أكان باعثاً على البهجة والسرور أم الحزن والألم.

إنَّ تلك العلاقة التي يبنيها مع أصل وجوده ومركز كينونته تجلب له الشعور بالأمان والاطمئنان وتدفعه إلى التقلّل من متاع الدنيا والتزهّد في كثير من مباهجها فلا يأسى على ما فاته منها، ولا يألم على فقدان ما لا يدوم إلّا لحظة، لأنَّه يشعر بأنَّ الأبديّة تنعشه، فيستشعر قوّة روحيّة يحدّد بها هدفه ويوجّه سلوكه ويحيا بقلب مطمئن سعيد.

43- لويس ماسنيون ومصطفى عبد الرازق، **الإسلام والتصوّف**، القاهرة، 1979، ص 67.

فالصوفي يعيش الحياة الماديّة، ولكنَّه دائم التعبّد والتفكّر والذكر، يقبل على العبادة أكثر من الآخرين، ويحاول أن يكون أكثر استقامة وأكثر إحساناً وتسامحاً. ولا يكتفي بمجاهدة نفسه، بل عليه أن يخدم الإنسانيّة، وأن يكون شاهداً على الحقيقة الربانيّة. إنَّ الطاقة التي تحرّكه هي المحبّة، ولا يمكن أن تكون معرفةٌ إلهيّة دون محبّة، فالطاقة الوحيدة التي تسمح للكائن البشري أن يصل إلى هذه الطريق ويترقّى فيها هي المحبّة. وما أحوج الناس في هذه الأيام إلى أن يتبادلوا المحبة! ولا شكَّ عندنا أنَّ هذا من روح الإسلام، ألم يقل الله في القرآن الكريم: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ»[44].

44 - آل عمران 2/31.

المصادر والمراجع[45]

1- المصادر:

- أخبار الحلّاج، تحقيق: لويس ماسنيون وب كرواس، باريس، مطبعة القلم، مكتبة لاروز، 1936.

- السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1978.

- أبو العرب التميمي القيرواني، طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق: علي الشابي، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1968

- ابن عربي (محيي الدين)، الإسرا إلى المقام الأسرى، (تحقيق: سعاد الحكيم، ط.1، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، 1988.

- نفسه، إنشاء الدوائر، تحقيق: هـ .س نيبرغ، ليدن-بريل، 1919.
- نفسه، التدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة، تحقيق: هـ .س نيبرغ، ليدن-بريل، 1919.
- نفسه، ترجمان الأشواق، بيروت دار صادر، 1966.
- نفسه، شجرة الكون، القاهرة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1968.
- نفسه، رسائل ابن عربي، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، بيروت، دار صادر، ط1، 1997.
- نفسه، الفتوحات المكيّة، بيروت، دار الفكر، 1994.
- نفسه، الفتوحات المكيّة، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985-1990.
- نفسه، فصوص الحكم، تحقيق: أبي العلا عفيفي، ط.2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980.

- القشيري (عبد الكريم)، الرسالة القشيريّة، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت، دار الجيل، 1990

2- المراجع العربيّة:

- بالرايس (إيمان)، منزلة المرأة في تصوّف ابن عربي من خلال كتاب الفتوحات المكيّة، تونس، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات، 2014. (رسالة ماجستير مرقونة).

- محمّد بن الطيب، تجربة الحب الإلهي ووحدة الوجود بين محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي، تونس، منشورات كليّة الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، 2009.

- بوزيد (بومدين)، «خطاب الكشف: ابن عربي، التأنيث ومثلث الخلق»، ضمن: كتابات معاصرة عدد33، المجلد 9، آذار نيسان، 1998.

- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط1، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، 1981.

- العلوي (هادي)، مدارات صوفيّة، ط.1، دمشق، دار المدى، 1997.

- فتاح (عرفان عبد الحميد)، نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها، بيروت، دار الجيل، 1993.

45- مرتبة ترتيبا ألفبائياً، دون اعتبار "ابن" أو "أبو" أو "ال التعريف".

- محمود (عبد القادر)، «العشق الإلهي عند جلال الدين الرومي»، مجلة الثقافة، القاهرة، عدد 57، يونيو 1978.

- نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تعريب: أبي العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956.

3- المراجع الأعجميَّة:

- Baunand (Cristian), *Le Soufisme et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, institut de Monde Arabe, 1991.

- (Ben Miled) Emna, «Le Féminin, le Masculin: La dialecte en Amour chez Ibn ^{c}Arabī», in: *Actes du Colloque: L'Homme, La Femme et les relations amoureuses dans l'Imaginaire Arabo-Musulman*, Tunis, cahier du C.E.R.E.S serie psychologie n°8, 1995.

- Bentonnès K., *Le soufisme cœur de l'Islam*, Paris, 1996.

- Chih R., *Le soufisme au quotidien, Confréries d'Egypte au XXè siècle*, Paris, 2000.

- Dakhlia J., «De la sainteté universelle au modèle «Maraboutique», Hagiographie et Parenté dans une société maghrébine», in: Mode de transmission de la culture religieux en Islam, Travaux publiés sous la direction de Hassan El-Boudrari, Le Caire, I.F.A.O., 1993, p. 181-198.

- Jeffer (Arthur), «Ibn Al-^{c}Arabī's Shajarat Al-Kawn", in: Studia Islamica, vol. 10.

- John (T.little), "Al Insân al- Kamil: The perfect man According to Ibn ^{c}Arabī", in: The Muslim World, vol.77, n°1, January 1987.

- Lewishon (L.), *The legacy of medieval persian sufism*, London-New York, 1992.

- Nasr (Seyyed Hossein), Essai sur le soufisme, Traduit par: Jean Hubert, Paris, éd. Albin Michel, 1980

- Nicholson (R. A), al-Insān al-Kāmil, in: Shorter, Encyclopedia of Islam, leiden, 1974.

- Popovic A. et Veinstein G., (sous la direction), Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam d'origines à aujourd'hui, Paris, 1996.

- Ruspoli (Stephane), Le livre des théophanies d>Ibn ^{c}Arabī, Introduction philosophique, Commentaire et Traduction annotée de Kitâb al-Tajalliāt, Paris, éd. du CERF, 2000.

- Schimmel (Annemarie), L'incendie de l'âme, L'aventure spirituelle de Rūmī, Paris, éd. Albin Michel.1998

- Takashata (Masataka), «The theory of the perfect man, in Ibn ^{c}Arabi's fusūs al Hikam», in: Orient, (Japan), vol XIX, 1983.

- Zarcone T., «Le Brame du saint de la Prouesse du chamane au miracle dusufi», in: Miracle et Karama: Hagiographies médiévales comparées, Paris, 2000.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com